

بررسی چالش‌های حدوث جسمانی نفس

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۱۵ تأیید: ۸۹/۹/۲۷

اصغر فاضلی*

چکیده

مسئله جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس یکی از زیربنایی‌ترین مسائل روان‌شناسی در حکمت متعالیه است. این مسئله از ابعاد مختلف قابل بررسی است؛ اما از آنجاکه حدوث جسمانی از سوی عده‌ای مورد نقد جدی قرار گرفته است، آنچه در این مقال در صدد تبیین آن هستیم، بررسی چالش‌های این نظریه است. چالش‌هایی که این نظریه را در مراحل ثبوت و اثبات مورد تحدید جدی قرار داده، گاهی با دلایل عقلی مبانی آن را مخدوش کرده و زمانی با دلایل نقلی پایه‌های آن را متزلزل نشان داده‌اند. به نظر می‌رسد با تأملاتی می‌توان از این چالش‌ها گذشت و از حدوث جسمانی نفس دفاع کرد.

واژگان کلیدی: نفس، حدوث جسمانی، جسمانیة الحدوث، روحانیة البقاء.

*. محقق و مدرس حوزه علمیه قم.

حدوث جسمانی نفس

نظریه جسمانیة الحدوث از ابتکارات و نوآوری‌های صدر المتألهین و در واقع یکی از زیربنایی‌ترین مسائل انسان‌شناسی در حکمت متعالیه است. جسمانیة الحدوث بیان دوم و نتیجه حرکت جوهری نفس است؛ یعنی نفس از طریق حرکت جوهری، با حفظ وحدت و کمالات گذشته خود، به کمالات جدید دست می‌یابد. در واقع جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس بیان‌کننده نحوه تکامل و رسیدن نفس، به مقام «جامعیت وجودی» است؛ مقامی که نفس در آن مقام، از «مادیت» تا «تجرد» کشش وجودی دارد.

سیر بحث صدر را به اختصار می‌توان این‌گونه گزارش داد: وی ابتدا نظریه قدیم بودن نفس را رد و نقدهای اساسی بر آن وارد می‌کند (صدر، ۱۳۶۸، ج ۸، صص ۳۳۴، ۳۳۹ و ۳۷۳). سپس در مورد نظریه حدوث روحانی هرچند پاره‌ای از اشکالات بر آن را غیر قابل پذیرش می‌داند (همان)، ولی در نهایت این نظریه را نیز مانند نظریه قدیم بودن نفس نمی‌پسندد و نقد می‌کند (همان، ص ۳۴۴). صدر پس از رد این دیدگاه‌ها، نظریه ابتکاری خود را مطرح می‌کند که نفس در ابتدای حدوث، جسمانی است و در اثر حرکت جوهری و تکامل، به درجه تجرد و روحانیت می‌رسد. این نظریه به «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» معروف است. صدر به مناسبت‌های مختلف به تبیین و توضیح این نظریه پرداخته و از این نظریه برای حل مشکلات موجود در مباحث مختلف استفاده کرده است: مانند بحث «مراحل پیدایش نفس و نقش مزاج در پیدایش نفس» (همان، ص ۱۴۷).

توضیح نظریه حدوث جسمانی

برای تصویر درست نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس، چند نکته را باید در نظر داشت: ۱. بحث جسمانیة الحدوث مربوط به مرحله طبیعی و نشئه عنصری نفس است؛ صدر تأکید می‌کند که نفس دارای اطوار و شئون مختلف است و نباید بین احکام آنها خلط نمود. نفس با حفظ وحدت شخصی، مراتب وجودی مختلفی را سپری

می‌کند. بعضی از این مراتب قبل از طبیعت (پیش از تعلق به بدن)، بعضی همراه با طبیعت (تعلق به بدن) و بعضی بعد از طبیعت (مفارقت از بدن) است.

۲. نفس دارای وجود پیشین است که مربوط به مرحله وجود عند العلة است. در این مرحله، نفس دارای حدود جسمانی نیست؛ بلکه در آن مرتبه محتاج بدن نیست. استدلالی که صدرای بر این ادعا بیان می‌کند آن است که از یکسو علم یقینی داریم که سبب قبل از بدن وجود دارد؛ از سوی دیگر، معنای سببیت و مسببیت این است که سبب ذاتی، تمام و کمال مسبب است. بنابراین، دانسته می‌شود که نفس، قبل از بدن، به صورت بی‌نیاز و کامل وجود دارد و آنچه متوقف بر بدن است، بعضی از نشئات اوست و استعداد بدن شرط وجود این نشئه طبیعی و دنیایی اوست که همان وجه فقر و حاجت و امکان و نقص اوست، نه وجه وجوب و بی‌نیازی او. استدلال دیگر صدرای این است که اگر بدن، شرط کمال هویت و وجود او می‌بود- مانند بقیه حیوانات و نباتات- باید نابودی بدن موجب نابودی نفس می‌شد، مانند بقیه قوای مادی، که زوال و فسادپذیرند؛ در حالی که با براهین ثابت شده که نفس نیروی عقلانی است که بدون آلت و ابزار در عقلیات تصرف می‌کند و این مرتبه عقلانی، کمال ذاتی و جهت بی‌نیازی او از بدن و اجسام است؛ پس نفس در مرحله کمال سبب، بیرون از عالم طبیعی متغیر است (همان، ص ۳۴۶-۳۴۷).

۳. اساسی‌ترین استدلال صدرای بر حدود جسمانی، حرکت جوهری نفس است. وی در تبیین آن می‌گوید: نطفه، کمالات پی در پی جوهری خود را از مبدأ فعال دریافت می‌کند. نخستین کمال جوهری، صورت معدنی است که حافظ ترکیب و مفید مزاج است. پس از آن کمالات جوهری، نباتی و حیوانی است که به ترتیب اشتداد و قوت می‌یابد تا اینکه از مادیت خارج و مجرد می‌شود؛ البته تجرد او ابتدا از نظر ذات، سپس از نظر ادارک، تدبیر، فعل و تأثیر نیز از ماده مجرد می‌گردد و برتری می‌یابد؛ پس جوهر نفسانی به تدریج کمال می‌یابد. هر مرتبه جدید، همه قوا و نیروهای مراحل قبل را همراه با زیادی داراست. قوا نیز بر حسب تجدد شدت و کمال جوهر، جدید می‌شوند. بعضی از حکیمان برای بیان حالات استکمالی نفس، تمثیل زیبایی آوردند که مانند ذغالی است که ابتدا به واسطه آتش گرم، سپس سرخ و در نهایت شعله‌ور و سوزنده می‌گردد. حالت

سوم (شعله‌ور شدن) دو خاصیت قبلی (گرمی و سرخی) را نیز دارد؛ همان‌گونه که نور شدید مراتب نورهای پایین را داراست. اشتغال مراتب بالا نسبت به کمالات پایین، نظیر اشتغال مرکب بر اجزا، یا اشتغال مقدار بر اجزای وهمی نیست؛ بلکه از نوع اشتداد وجودی است که مراتب بالا واجد همه کمالات وجودات پایین است؛ یعنی با اشتداد نیروها و برتری وجودی، آثار نیز فزونی می‌یابد؛ تا جایی که از وجود فانی منتقل و تبدیل به وجود باقی می‌شود و ذاتش از مفارقات می‌گردد و از جانب خود جانشین و واسطه‌ای برای تدبیر امور اجسام قرار می‌دهد (همان، ص ۱۴۷-۱۴۸).

صدرا با استفاده از بیانات گذشته می‌گوید: این بیان یکی از براهین بر حرکت جوهری است که با پذیرش آن بسیاری از اشکالات مربوط به حدوث و بقای نفس حل می‌شود. براساس این مبنا به راحتی می‌توان حدوث جسمانی و بقای روحانی (عقلانی) نفس را تبیین کرد و نظریه‌ای منسجم و خالی از تناقض، در این باب ارائه داد. وی دلیل ناکام ماندن بیشتر فیلسوفان پیشین در ارائه نظریه جامعی درباره نفس را عدم توجه به مسئله حرکت جوهری می‌داند و معتقد است به همین علت حکیمان پیشین نتوانستند بین جنبه نفسیت نفس و رابطه آن با بدن مادی و تأثیرپذیری او از احوال بدن از یکسو، و مرتبه تجردی آن، از سوی دیگر جمع کنند. از این رو، گروهی از آنان منکر تجرد نفس شدند، گروهی بقای نفس را پس از انفصال از بدن انکار کردند و گروهی دیگر قائل به تناسخ شدند (همان، ص ۳۴۵-۳۴۸).

کلید حل مسئله جسمانیة الحدوث توجه به این نکته اساسی است که نفس دارای اشتداد وجودی است. در حقیقت نکته‌ای که به نظر صدرا موجب تفاوت نفس از بقیه مجردات شده، همین اشتداد و تطور وجودی نفس است. وی معتقد است هر یک از جواهر عقلی مقام و رتبه معینی دارند، برخلاف نفس انسانی؛ زیرا نفس انسانی متطور در اطوار و متشأن به شئون است؛ هم در نشئه عقلانی قبل از طبیعت حضور دارد و هم در نشئه طبیعی. در نشئه طبیعی نیز در نهایت، نفس در قوس صعود خویش بار دیگر به نشئه عقلانی باز می‌گردد. تصرف نفس در بدن مثل تصرف مفارقات در اجسام نیست که غیر مباشر باشد؛ بلکه نفس، مباشر تحریک جزئی و ادراک جزئی به صورت انفعال و استکمال است، نه به صورت افاضه و ابداع (همان، ص ۳۴۸).

بررسی چالش‌ها و مشکلات نظریه جسمانیة الحدوث

حدوث جسمانی نفس با همه اهمیت که در روان‌شناسی حکمت متعالیه دارد، از سوی عده‌ای مورد نقد جدی قرار گرفته است. در یک دسته‌بندی می‌توان مجموع این چالش‌ها را به چهار دسته کلی تقسیم کرد؛ زیرا این چالش‌ها یا حدوث جسمانی را در مرحله اثبات به چالش کشاندند، یا در مرحله ثبوت. دسته نخست نیز گاهی از دلایل عقلی بهره می‌گیرند و گاه از دلایل نقلی؛ چنان‌که برخی از دلایل عقلی در این حدتد که در مقابل احتمال حدوث جسمانی، احتمالات دیگری در مسئله ابداع می‌کنند؛ برخی دیگر، افاده جزم و تصدیق براهین حدوث جسمانی را خدشه‌دار می‌کنند. به تعبیر منطقی، از آنجاکه برهان در صورتی مفید یقین است که علاوه بر افاده جزم به مفاد قضیه، باید نافی احتمالات دیگر باشد (أن التصدیق علی مراتب، فمنه یقینی یعتقد معه اعتقاد ثان - إما بالفعل و إما بالقوة القریبة من الفعل - أن المصدق به لا یمکن ألا یمکن علی ما هو علیه (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۵۲) برخی از چالش‌ها جزء اول یقین را زیر سؤال می‌برند و برخی جزء دوم آن را. نکته دیگر اینکه برخی از این چالش‌ها در کتاب یا مقاله‌ای یافت نشده است؛ بلکه در ضمن تحقیقات، ذهن نویسنده با آن درگیر بوده و در پی پاسخ برآمده است.

۶۳

قیس

بررسی چالش‌های حدوث جسمانی در نفس

چالش نخست؛ احتمال وجود صورت‌های متعدد در کنار هم

چالش اول - نظیر چالش دوم و سوم که از سوی یکی از شارحان اسفار مطرح شده است - در واقع نوع نخست از قسم اول است؛ یعنی مربوط به مرحله اثبات و در حد ابداع احتمالات دیگر است. این چالش به این صورت بیان شده است: حرکت اشتدادی و جوهری نفس که مدعی صدر المتألهین است، تنها زمانی معتبر است که نتوان احتمال دیگری در نظر گرفت. اما به نظر می‌رسد می‌توان احتمالات دیگری را در اصل مسئله مطرح کرد؛ از جمله آنکه گفته شود: قوه مصوره که عهده‌دار وظیفه حفظ مزاج نطفه است، پس از پدید آمدن نفس نباتی به وجود خود ادامه می‌دهد و همچنان مزاج ماده را حفظ می‌کند و نفس نباتی نیز افعال ویژه خود، همچون تغذیه و رشد را انجام می‌دهد. بنابراین، دو صورت مزبور - یعنی قوه مصوره و نفس نباتی - به موازات یکدیگر منشأ

آثار خاصی می‌شوند. پس از حدوث نفس حیوانی، وضعیت به همین منوال پیش می‌رود؛ یعنی نفس حیوانی نیز در کنار صور قبلی به انجام افعال خاص، نظیر احساس و حرکت ارادی می‌پردازد و وضعیت مذکور پس از پیدایش نفس ناطقه نیز همچنان ادامه می‌یابد. حاصل این وجه آن است که - فی‌المثل در موجودی همچون انسان - صور جوهری متعددی داشته باشیم که هریک عهده‌دار افعال خاص خود است... . شایان ذکر است که این احتمال با مبانی مصنف (صدر) سازگاری ندارند؛ چراکه وی قائل به امکان تعدد صور در ماده واحد نیست؛ اما براساس مبنای شیخ در تجویز تعدد صور، احتمال معقولی است. شاید عذر مصنف برای اغماض از طرح این احتمال آن باشد که مسئله تعدد صور را در جای خود ابطال کرده و لذا دیگر نیازی به طرح احتمالی که مبانی اش مردود می‌باشد، ندیده است. ولی حق آن است که می‌توان در دلیل مصنف بر امتناع تعدد صور، خدشه نمود. البته صور متضاد قابل اجتماع نیستند، ولی در مورد صورت‌هایی که - مانند بحث ما - متضاد نیستند، ظاهراً دلیلی بر امتناع تعدد و اجتماع آنها وجود ندارد. به هر تقدیر، این، احتمال دیگری است که ابطال آن برای معتبر شدن استدلال مصنف، ضرورت دارد (مصباح، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶۹-۱۷۰).

ناسازگاری وجود صورت‌های متعدد با وحدت نفس

به نظر می‌رسد این سخن را نمی‌توان چالش و مشکلی برای گفتار صدر دانست؛ زیرا شیئیت و تحقق هر چیزی به «صورت» است؛ پس احتمال امکان ترکیب یک شیء، از دو یا چند صورت، مساوی است با احتمال امکان اینکه یک شیء، دو یا چند شیء باشد، که بطلان آن روشن است؛ چنان‌که صدر المتألهین در اسفار به این مطلب تصریح می‌کند (صدر، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۳۳۷). ابن‌سینا هرچند در بحث نحوه تشکیل مزاج از عناصر اولیه معتقد است صور عناصر اولیه بعد از ترکیب باقی است، ولی در بحث نفس با صراحت می‌گوید: نفس امر واحدی است و قوای نباتی و حیوانی [از او سرچشمه می‌گیرد و در اعضا پخش می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۴۳-۴۵). در هر صورت منظور از اجتماع صور متعدد، اگر به گونه طولی یا اجتماع کمالات باشد، سخن درستی است و منافات با حرکت جوهری ندارد، بلکه اثبات‌کننده حرکت جوهری است، و نتیجه این خواهد شد که کمالات صور قبلی در صورت جدید حضور دارند؛

اما اگر منظور از امکان اجتماع صور، این باشد که صورت‌های جوهری در عرض و کنار هم و به صورت مستقل موجود باشند و در عین حال برآیند و ثمره اجتماع آنان، یک وجود باشد، غیر ممکن و محال است؛ زیرا لازمه‌اش این است که یک شیء در عین اینکه یک چیز است، چند چیز باشد. افزون‌براینکه همکاری دو چیز مستقل در فاعل‌های ارادی و مرکبات اعتباری قابل تصور است، نه در فاعل‌های طبیعی.

چالش دوم؛ ناسازگار احتمال تسخیر قوای برتر با حرکت جوهری نفس

تقریر چالش دوم به این صورت است: احتمال دیگر که باز مبتنی بر مسئله «تعدد صور» می‌باشد، این است که قوه مصوره تا قبل از پیدایش نفس نباتی به صورت مستقل، منشأ حفظ مزاج نطفه باشد. پس از حدوث نفس نباتی قوه مصوره نه معدوم گردد و نه فعل خود را به نفس نباتی تفویض کند، تا لازم آید به صورت معطل به وجود خود ادامه دهد، بلکه تحت تسخیر نفس نباتی قرار گیرد. در این مرحله، حفظ مزاج هم به قوه مصوره منسوب است و هم به نفس نباتی؛ لکن فاعلیت قوه مصوره به نحو فاعلیت مباشر و بلاواسطه و فاعلیت نفس نباتی - نسبت به حفظ مزاج - از نوع فاعلیت تسخیری است. مسئله فاعلیت تسخیری از مسائل مورد قبول مصنف و سایر حکماست و مثال معروف آن، همان نفس است که از طریق تسخیر قوای طبیعی، افعال خود را انجام می‌دهد. بنابراین، وظیفه حفظ مزاج پس از حدوث نفس نباتی کماکان از سوی قوه مصوره، اما تحت تسخیر نفس نباتی، انجام می‌پذیرد. نفس حیوانی نیز پس از حدوث، دو صورت قبلی - یعنی قوه مصوره و نفس نباتی - را تحت تسخیر خود درمی‌آورد و این دو، از این پس افعال خود را تحت تسخیر نفس حیوانی انجام می‌دهند تا آنکه در نهایت نفس ناطقه پدید آید و قوای مزبور را تحت فرمان خود درآورد. می‌توان برای احتمال فوق شواهدی نیز ارائه نمود؛ مثلاً گاه دیده می‌شود که بدن حیوان پس از جدا شدن نفس حیوان و وقوع مرگ تا مدتی به رشد خود ادامه می‌دهد؛ مانند آنکه گاهی، در اثر فراهم بودن شرایط و بقای مواد غذایی در بدن، ناخن یا موهای مردگان رشد می‌کنند. موارد مذکور حاکی از این واقعیت است که پس از جدا شدن نفس حیوانی از بدن، نفس نباتی برای مدتی به فعالیت خود ادامه می‌دهد (مصباح، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۷۱).

نامعقول بودن احتمال تسخیر قوا بدون حرکت جوهری

به نظر می‌رسد این احتمال نیز دارای مشکلاتی است؛ زیرا اولاً، از آنجاکه مبتنی بر تعدد صور است، مانند احتمال نخست، لازمه‌اش دو یا چند چیز شدن شیء واحد خواهد بود؛ ثانیاً، این ادعا که قوه مصوره (صورت منوی) پس از حدوث نفس نباتی نه معدوم گردد و نه فعل خود را به نفس تفویض کند، بلکه تحت تسخیر نفس نباتی قرار گیرد، با مبانی فلسفی و با تعریف فاعل تسخیری سازگار نیست؛ زیرا فاعل تسخیری «فاعلی است که علت وجود و فعل فاعل دیگر باشد» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۷۲). در این فرض که قوه مصوره (صورت منوی) قبل از حدوث، وجود مستقل داشته و افعالی را انجام می‌داده است، چگونه تغییر ماهیت می‌دهد و موجود وابسته می‌گردد؟

خلاصه، بعد از آمدن نیروی جدید- مانند نفس نباتی یا حیوانی- آیا قوای قبلی وجود مستقل دارد یا نه؟ اگر وجود مستقل دارد، چگونه میان دو صورتی که دارای وجود مستقل هستند، فاعلیت تسخیری وجود دارد؟ اما اگر قوای قبلی وجود مستقل ندارد و واقعاً تحت تسخیر نفس قرار می‌گیرد، این همان حرکت جوهری نفس است.

بدین ترتیب، اگر حرکت جوهری را نپذیریم، این تغییرها و انقلاب‌ها قابل توجیه فلسفی نیست. اینکه «نفس نباتی یا حیوانی یا انسانی می‌آید» به چه معناست؟ این نفوس چگونه می‌آیند؟ آیا صورت‌های قبلی در پیدایش صورت‌ها و نفوس بعدی دخالت و تأثیر دارند یا نه؟ اگر دخالت دارند این همان حرکت جوهری است. اگر ندارند، چرا این صورت‌ها بدون گذار از صورت‌های قبلی پدید نمی‌آیند؟

اما شواهدی که آورده‌اند به نظر می‌رسد، در این موارد- همان‌گونه که حکیم سبزواری در پاورقی اسفار بیان کرده است- با مرگ، علاقه نفس با بدن به‌طور کامل قطع نمی‌شود، بلکه مادامی که اثر بدن باقی است، علاقه نفس با بدن نیز باقی است و به همین جهت، در شریعت به زیارت اهل قبول دستور داده‌اند. پس همان‌گونه که در طرف حدوث و پیدایش، مقام طبع بدنی (صورت منوی) از مراتب نفس و اشراق و طلّیعه آن است، در طرف زوال و افول نیز مقام طبع بدنی از مراتب نفس می‌باشد (صدر، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۲).

چالش سوم؛ احتمال وجود نفسی میان نفس نباتی و حیوانی

بیان چالش سوم این است که احتمال سومی هم در این مقام وجود دارد و آن اینکه نطفه از ابتدای انعقاد، واجد نفس نباتی یا حیوانی یا نفسی که بین این دو مرتبه قرار داشته باشد، گردد و دیگر صورتی به عنوان «قوه مصوره» نداشته باشیم. طرح احتمال وجود نفسی به عنوان حد واسطه نفس نباتی و نفس حیوانی از آن روست که برخی از انواع گیاهان، نظیر مرجان‌های دریایی و نخل و گیاهان گوشت‌خوار، دارای آثار و افعالی کاملاً شبیه افعال حیوانی‌اند، اگرچه تمام توانایی‌های حیوانات، مثل حرکت از یک نقطه به نقطه‌ای دیگر، در آنها یافت نمی‌شود. بنابراین، بعید نیست که بتوان قائل به نفسی شد که به لحاظ مرتبه، بالاتر از نفس نباتی و پایین‌تر از نفس حیوانی قرار دارد و واجد برخی اوصاف نباتی و برخی خصایص حیوانی است. لازم است ذکر شود که ما هیچ دلیل عقلی بر امتناع یک مرتبه واسطه بین نفس نباتی و حیوانی نداریم. به هر تقدیر طبق این احتمال، نطفه از نخستین مراحل تکون خود واجد نفس (نباتی، حیوانی یا مرتبه‌ای میان آن دو) است. این احتمال، در پذیرش حرکت اشتدادی جوهر با دیدگاه مصنف اشتراک دارد؛ اما تفاوت این دو در آن است که طبق این فرض دیگر نیازی به تصویر مرتبه جسمانی نفس، در قالب قوه مصوره یا نظایر آن نیست، بلکه نفس از اولین مراحل پیدایش خود امری مجرد است و این با اعتقاد مصنف به «جسمانیة الحدوث» بودن نفس ناسازگار می‌باشد.

احتمال اخیر نیز دارای شواهدی است: نطفه، براساس اکتشافات علم زیست‌شناسی نو صرفاً یک مایع فاقد حیات نیست، بلکه عنصر اصلی تشکیل‌دهنده آن، یعنی «اسپرماتوزوئید»، حیوانی است به شکل کرم، که در منی وجود دارد و پس از حرکت به سوی «اوول» و وارد شدن در آن، نطفه به عنوان یک سلول زنده تشکیل می‌گردد. پس از آن، رشد سریع نطفه آغاز گردیده، سلول اولیه به دو و سپس چهار، هشت و ... سلول تقسیم می‌شود و تکثیر سلول‌ها تا پیدایش جنین کامل ادامه می‌یابد.

بنابراین، هیچ دلیلی وجود ندارد که نطفه در ابتدای پیدایش خود فاقد نفس باشد و تنها صورتی معدنی داشته باشیم که مزاج آن را حفظ کند؛ آن‌گونه که سایر اجسام معدنی این چنین‌اند. حتی ممکن است بگوییم که نطفه از همان آغاز دارای نفس حیوانی است

که به تدریج تکامل می‌یابد. البته دلیلی بر وجود یک نفس واحد نداریم، بلکه ممکن است ده‌ها، صدها شاید هزاران نفس در بدن انسان وجود داشته باشد که همگی تحت تسخیر نفس انسانی‌اند. به عبارت دیگر، می‌توان ادعا کرد که نفس ناطقه، پس از پیوستن به بدن، سایر نفوس موجود در آن را تحت تسخیر خود درمی‌آورد. شاهد این مطلب آن است که براساس یافته‌های علوم جدید، میلیون‌ها موجود زنده در بدن ما زندگی می‌کنند که براساس قواعد فلسفی، هریک دارای نفس حیوانی‌اند؛ مثلاً، گلبول‌های موجود در خون، موجوداتی زنده‌اند که از خود خواص حیوانی نشان می‌دهند و همچنین سلول‌های متعدد و متنوعی که سایر اعضای بدن را می‌سازند. با این حال تمامی این نفوس تحت تدبیر و تسخیر نفس ناطقه قرار دارند.

نتیجه آنکه برهانی بر این مطلب که هر موجودی ضرورتاً باید واجد یک فعلیت و یک صورت باشد، نداریم. ممکن است در موجود واحدی میلیون‌ها نفس باشد که گروهی - مانند نفس نباتی نسبت به همدیگر - در عرض یکدیگر و گروهی - مانند نفس حیوانی نسبت به نفوس نباتی - در طول یکدیگر قرار گرفته و با این حال همگی تحت تسخیر نفس واحد برتری باشند. مقصود از طرح مطلب اخیر تأکید بر این نکته بود که در بحث فعلی، احتمالات دیگری نیز وجود دارد که بدون ابطال آنها نظریه مصنف درباره «جسمانیة الحدوث» بودن نفس و حرکت جوهری آن ثابت نمی‌شود (مصباح، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۳).

مشکلات احتمال وجود نفسی میان نفس نباتی و حیوانی

به نظر می‌رسد این بیان نیز دارای مشکلاتی است:

۱. فرض نفس نباتی یا حیوانی و یا نفسی میان نباتی و حیوانی، برای منی، مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا بحث در این است که آن نفس (نباتی، حیوانی و ...) در آغاز پیدایش چگونه پدید آمد؟ آیا به حدوث بدن حادث شده و جسمانیة الحدوث است، یا همراه با حدوث بدن حادث شده و روحانیة الحدوث است؟ به عبارت دیگر، بحث در این بود که حافظ مزاج منی قبل از تحقق نفس نباتی چیست؟ آیا برای تحقق نفس، استعداد ماده و مزاج را لازم می‌دانید یا نه؟ اگر لازم می‌دانید، چگونه پدید می‌آیند؟

۲. طرح این بحث که نطفه براساس اکتشافات علم زیست‌شناسی نو صرفاً یک مایع فاقد حیات نیست، اولاً، مشکل را حل نمی‌کند؛ ثانیاً، براساس اکتشافات علم زیست‌شناسی جدید، مواد تشکیل‌دهنده سلول‌های زنده، موجودات بی‌جان هستند. حال پرسش این است، چگونه از موجودات بی‌جان، سلول زنده پدید می‌آید؟

۳. احتمال وجود میلیون‌ها نفس در انسان - چون مثلاً بدن انسان از میلیون‌ها سلول و گلبول‌های متعدد تشکیل شده است که همه در تسخیر نفس ناطقه باشند - با توجه به مبانی صدرالمتألهین قابل پذیرش است، که «النفس فی وحدتها کل القوی» و همه شأنی از شئون نفس‌اند و با عنایت به معنای درست تسخیر که نفس علت برای اصل وجود و فعل آنهاست، پذیرفتنی است. اما اگر نفوس، متعدد و جدا و مستقل فرض شوند و نفس ناطقه پس از پیوستن به بدن، سایر نفوس موجود را تحت تسخیر خود در آورد - همان‌گونه که قبلاً توضیح دادیم - با مبانی فلسفی قابل پذیرش نیست. البته در پایان می‌گویند نفوس طولی است و این به نوعی متناقض به نظر می‌رسد؛ زیرا اعتقاد به نفوس طولی آیا به این نحو است که با وجود مرتبه‌ای مرتب دیگر نیز به صورت مستقل و بالفعل موجودند. اگر بالفعل و مستقل موجود باشند، دیگر طولی نخواهند بود و اگر بالفعل و مستقل نیستند، بدان معناست که پذیرش حرکت جوهری علاوه اینکه در این صورت اعتقاد به نفوس طولی با اعتقاد به اینکه برهانی بر ضرورت وجود یک صورت و فعلیت اقامه نشد، ناسازگار است؛

۴. حرکت اشتدادی و تکاملی با فرض وحدت صور قابل تصور است؛ اما اگر نفوس و صور موجودات مستقل و جدا از هم باشند و کنار هم جمع شوند، حرکت اشتدادی و جوهری پدید نمی‌آید؛ پس چگونه ایشان می‌گویند این احتمال با پذیرش حرکت اشتدادی در جوهر سازگار است؟

۵. چگونه می‌گویند «برهانی اقامه نشد که هر موجودی ضرورتاً باید واجد یک فعلیت و یک صورت باشد»؟ مگر فعلیت غیر از وجود است؟ مگر صورت شیء همان تحقق آن نیست؟

چالش چهارم؛ ناسازگاری وجود مراحل معین در نفس با حدوث جسمانی

چالش چهارم از نوع دوم قسم اول است که براهین حدوث جسمانی را از نظر عقلی مخدوش می‌داند. توضیح اینکه این نظریه مبتنی بر حرکت جوهری نفس است که

وجود جسمانی به حرکت جوهری مراحل و مراتب گوناگون ماده را می‌نوردد و سرانجام به جایی می‌رسد که مرز میان ماده و مجرد است و سپس مراحل مجرد را یکی پس از دیگری می‌پیماید و از عالم حس به خیال و سپس به عالم عقل راه می‌یابد، ولی - همان‌گونه که به مناسبت‌های مختلف اشاره کردیم - در مبانی و دعاوی او موارد اشکال و ابهام وجود دارد:

اولاً، می‌دانیم که حرکت واحد، یک وجود سیال واحد است، هیچ مقطعی از آن را نمی‌توان به‌عنوان مرز مشخصی میان قبل و بعد در نظر گرفت، اما در مورد حرکت جوهری نفس، مصنف خود چنین اظهار می‌دارد که نفس، در یک مرحله، در مرز میان مادیت و مجرد یا به‌تعبیر ایشان در آخرین مراتب قشر و نخستین مراتب لب، قرار دارد. این دقیقاً به معنای مرزبندی بین دو مرحله است؛ به‌گونه‌ای که وحدت حرکت را منتفی می‌سازد؛ زیرا در حرکت واحد، وجود مرز مشخص بی‌معناست. بنابراین، حدوث نفس در یک مقطع مشخص و پیوندیافتن آن با ماده، نشانه آن است که در ماده مزبور سنخ کمال جدیدی حادث شده است، نه آنکه همان ماده، در مراتب حرکت تکاملی خود، به این مرتبه کمال دست یافته باشد (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۱۶-۲۱۷).

وجود مراحل و جسمانیة الحدوث بودن نفس

به نظر می‌رسد این سخنان نیز نمی‌تواند چالش اساسی برای نظریه جسمانیة الحدوث باشد؛ زیرا اولاً، این اشکال اختصاص به حرکت جوهری نفس ندارد، بلکه بر اصل حرکت جوهری وارد است؛ ثانیاً، حل آن این است که در حرکت جوهری گرچه قطع خارجی وجود ندارد، ولی ذهن می‌تواند آن را برحسب کمالات و درجات جدا جدا در نظر بگیرد و بر آن اساس، احکامی برایش بیان کند. البته توضیح بیشتر در این زمینه نیازمند طرح مباحثی مانند تبیین حرکت جوهری، نحوه شکل‌گیری ماهیات در ذهن و ارتباط ماهیات با خارج است که مجال طرح آن در اینجا نیست.

چالش پنجم؛ منشأ مادی نفس امر واحد نیست

توضیح چالش پنجم این است که نظریه جسمانیة الحدوث بر این اساس مبتنی است که یک چیز در اثر حرکت جوهری از مرز ماده عبور می‌کند و گام در عالم مجردات

می‌گذارد؛ در حالی که درباره نفس نمی‌توان گفت از یک چیز پدید آمده است؛ زیرا از نظر علمی اسپرم مرد باید با اوول زن آمیخته گردد تا نطفه انسان بسته شود؛ چنان‌که حکیم ابن‌سینا احتمال می‌داد که روح انسان از نطفه مرد و جسم انسان از نطفه زن ساخته می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۴۰۱-۴۰۲). در هر صورت در اینجا یک چیز نداریم، بلکه باید بگویید دو چیزند که در اثر حرکت جوهری به سوی تکامل و انسان‌شدن در حرکتند. علاوه بر اینکه اگر معتقد شویم فقط اسپرم مرد است که در حرکت است و اوول، محیط و زمینه رشد اسپرم را فراهم می‌کند، آیا اسپرم از اعضای مختلف بدن گرد آوری نشده است؟ از جهت سوم، از نظر علمی یاخته‌های جنسی انسان متشکل از ذرات کوچکی به نام کروموزم است که هرکدام از آنها از ذرات متعددی به نام ژن ترکیب یافته‌اند که حامل حالات و صفات پدر و مادر بوده و مبنای مادی اختصاصات ارثی به‌شمار می‌رود (سهرابی، ۱۳۷۴، ص ۱۵-۱۶). در هر صورت، در مبدأ پیدایش نفس یک چیز نداریم. در این صورت اثبات حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث دچار مشکل خواهد شد؛ زیرا قوام حرکت جوهری به تحقق وحدت موضوع است و گرنه با تعدد موضوع، حرکت محقق نخواهد شد، بلکه چینش موجودات متعدد کنار یکدیگر خواهد بود.

این چالش هرچند در کتاب یا مقاله‌ای یافت نشده و در ضمن تحقیقات ذهن بدان مشغول بود، ولی نظیر چالش چهارم از نوع دوم قسم اول است که حدوث جسمانی را در مقام اثبات ناتوان می‌داند.

سازگاری تعدد منشأ مادی با جسمانیة الحدوث و حرکت جوهری نفس

به نظر می‌رسد هیچ‌کدام از این فرضیه‌ها با نظریه جسمانیة الحدوث و وحدت نفس تنافی ندارد؛ زیرا منظور صدرالمتألهین از مبدأ نفس، امری است که بعد از ترکیب و امتزاج به دست می‌آید؛ چون در این صورت است که - به تعبیر برخی از حکیمان - عناصر در اثر امتزاج، مزاج پیدا می‌کنند و به سبب آن وحدت و توحید می‌یابند (حسن زاده، ۱۳۶۳، ص ۲۴)، اما قبل از ترکیب و امتزاج چه مانع دارد که هریک از عناصر در مسیر حرکت جوهری و تحصیل کمال خود در حرکت باشند تا اینکه در رحم ترکیب و بعد از آن، مزاج و وحدت بیابند؛ هرکدام در حد خودشان نقش داشته باشند.

چالش ششم؛ عدم کفایت مشاهدات تجربی برای اثبات مسائل فلسفی

یکی از نویسندگان پس از بیان چهار دلیل از سوی صدرالمتألهین برای اثبات نظریه جسمانیة الحدوث، این دلایل را برای اثبات این نظریه کافی نمی‌داند. وی در ردّ دلیل اول صدر که تقریباً شبیه توضیحاتی است که ارائه کردیم، می‌گوید: عمده تکیه صدرالمتألهین در این باب بر مشاهدات تجربی از مراحل طبیعی تکامل انسان از مرحله نطفگی به بعد است و از نظر او، همین مقدار هم برای اثبات مدعا کافی است. اما روشن است که حل مسائل فلسفی با تکیه بر مشاهدات تجربی، امکان‌پذیر نیست (افتخار، ۱۳۸۳، ص ۲۸).

ظاهراً از نظر این نویسنده، مسئله را باید از طریق دلایل شرعی حل کرد و دلایل شرعی با روحانیة الحدوث سازگار است؛ زیرا می‌گوید: مسئله‌ای که ما در اینجا به دنبال آنیم، نحوه ارتباط نفس و جسم و نفس و عالم ملکوت است که از دسترس تجربه حسی بیرون است و به راحتی می‌توان وارد مراحل فوق شد و رابطه انسان را با نظریه روحانیة الحدوث بودن نفس [بیان کرد]، همچنین توضیح داد که روح می‌تواند دارای قوای متعددی باشد، لکن به علت تعلق به بدن و نقص در آلات مادی خود - یعنی بدن و مغز - در ابتدا امکان بروز آن قوا برای او نیست و اینکه نفس برای ظهور قوای خود، نیاز به سلامت بدن دارد، مطلبی است که مورد پذیرش خود صدرالمتألهین نیز هست. حتی نیاز نفس به سلامت مغز برای تفکر، البته در این مورد ترجیح می‌دهد تفکر را مربوط به مغز نداند، لذا برای ضعف قوه تفکر در پیری توجیهاتی غیر از ضعف در مغز، ارائه می‌دهد؛ چراکه از نظر او باید با کمال عقل، نفس از بدن بی‌نیاز شود (همان).

ضرورت سازگاری تحلیل فلسفی با مشاهدات تجربی و تحولات طبیعی

در پاسخ این نویسنده باید گفت اولاً، امتیاز صدر این است که توانسته برای تحولات طبیعی که تجربیات و مشاهدات حسی آن را تأیید می‌کند، تحلیل فلسفی دقیق ارائه دهد و نظریه حرکت جوهری را به‌عنوان یک نظام سازوار که توان تحلیل تمام تحولات طبیعی را دارد، ارائه کند؛ بنابراین، بحث، فلسفی است، نه تجربی. اصولاً هنر فیلسوف ارائه تحلیل عقلی، نظام‌مند و سازوار با تحولات طبیعی است، نه صرف تحلیلات ذهنی بدون تکیه بر مشاهدات خارجی؛ از این رو، این سخن که «مسئله‌ای که ما در اینجا به

دنبال آنیم، نحوه ارتباط نفس و جسم و نفس و عالم ملکوت است که از دسترس تجربه حسی بیرون است و به راحتی می توان وارد مراحل فوق شد و رابطه انسان را با نظریه روحانیه الحدوث بودن نفس [اثبات کرد]، ادعایی بدون دلیل و شاهد خواهد بود. ثانیاً، اینکه صدر/ سلامت بدن را برای ظهور قوای نفس، حتی سلامت مغز برای تفکر لازم می داند، شاهدهی بر مدعای صدر/ است که نفس دارای تکامل تدریجی است؛ اما بر اساس ادعای حدوث روحانی که نفس با خاصیت تجردی اش، یکبار در قفس بدن، نزول می کند، تکامل تدریجی چگونه تفسیر می شود؟ با گفتن «تعلق تدبیری به بدن» مشکل حل نمی شود؛ زیرا تعلق تدبیر نفس به بدن، در صورتی توجیه کننده تکامل تدریجی نفس است که تعلق تدبیری وجودی باشد؛ یعنی تدبیر کننده احاطه و تسلط وجودی بر تدبیر شونده داشته باشد و این، با مبانی صدرایی و حکمت متعالیه قابل پذیرش است. اما «تعلق تدبیری» بر اساس حدوث روحانی چیزی بیشتر از تعلق تدبیری اعتباری بر نمی تابد؛ بیان و توضیح بیشتر این مطلب در پاسخ به چالش هفتم می آید. جالب اینکه نویسنده در ادامه سخنانی می گوید که با نظریه جسمانیه الحدوث و حرکت جوهری سازگار است. وی می گوید: اما اگر بنا باشد بر طبیعیات تکیه کنیم، از طبیعیات امروز آلت بودن مغز برای تفکر، امری است قطعی و همین طور کوچک شدن اندازه مغز در پیری و ارتباط آن با کم شدن قوه تفکر و فعالیت های ذهنی در افراد مسن، امری است ثابت. طبیعی است که با فرض انتقال روح از مکانی که تکثر عالم مادی را ندارد و ورود آن به عالم مادی باید مدتی بگذرد تا به تدریج قوای ادراکی خود را با نحوه وجود جدید خود، یعنی زندگی با بدن مادی در عالم کثرت تطبیق دهد و این علت تکامل تدریجی قوای ذهنی و ادراکات خواهد بود (همان). نویسنده در ادامه بر دو دلیل دیگر نیز نقدهای متعدد و طولانی وارد می کند که به دلیل اختصار از طرح و رد آنها خودداری می شود.

چالش هفتم؛ غیر قابل تحقق بودن ترکیب اتحادی عقل و ماده

این چالش را می توان از نوع قسم دوم (مشکل در مقام ثبوت) دانست. نویسنده مذکور در رد دلیل چهارم صدر/ می گوید: خلاصه دلیل چهارم صدر/ المتألهین این است که

نفس برای بدن، مانند صورت است برای ماده و محال است نوعی واحد از صورتی عقلی و ماده‌ای به وجود آید، مگر با استحالات (دگرگونی‌ها) و استکمالات آن ماده. نخستین پرسشی که به ذهن می‌رسد این است که پس باید بدن یک طفل خردسال، با بدن فردی عاقل به جوهر عقل بسیار نزدیک باشد که چنین نیست. نکته‌ اساسی‌تر اینکه مشکل به وجود آمدن یک ترکیب اتحادی از عقل و ماده، حتی با فرض استحالات آن ماده تا وقتی که آن ماده به‌طور کلی به عقل مبدل نشده، حل نمی‌شود و چنین چیزی در کامل‌ترین انسان‌ها هم اتفاق نمی‌افتد و کمال‌نهایی آنها هم با قطع تعلق از بدن و جداسدن از آن با مرگ طبیعی روی می‌دهد (همان، ص ۳۰).

از نظر نویسنده، منشأ اشکال در حقیقت از نحوه وجودی است که صدرالمتألهین برای انسان قائل شده؛ یعنی ترکیب از ماده جسمانی و صورت عقلانی. این برداشت از تعریف قدما از انسان به «حیوان ناطق» و از تعریف نفس به «اولین کمال برای جسم طبیعی آلی ذی حیات» ناشی شده است که صدرالمتألهین با اضافه کردن حرکت جوهری جسم، در حل مسئله کوشیده است (همان).

نویسنده در حل مشکل می‌گوید: اما حل مسئله چنین است که برای نفس، تعلق تدبیری به بدن قائل شویم، نه ترکیب اتحادی با بدن و این، منافاتی با تعریف انسان به حیوان ناطق یا تعریف نفس به کمال اول جسم طبیعی ندارد؛ زیرا نحوه الحاق نطق یا کمال جسم طبیعی، جزو تعریف نیست و اینکه نفس با حرکت و تحول خود جسم به وجود بیاید هم که اول الکلام است؛ یعنی همان بحث جسمانیة الحدوث بودن نفس و اینکه نسبت صورت با ماده، نسبت فصل محصل و جنس است، مشکل را حل نمی‌کند؛ چراکه مشکل از اینجا شروع شد که در مورد انسان، فصل، مجرد است و جنس، مادی (همان).

ترکیب اتحادی یعنی اتحاد بین نقص و کمال

در پاسخ این نویسنده باید گفت اولاً، به مقصود صدرای توجه نشده و سخن وی به درستی دریافت نگردیده است؛ زیرا منظور از ترکیب اتحادی بین دو چیز این نیست که یکی از دو شیء تبدیل به دیگری گردد؛ بلکه منظور این است که هریک به‌گونه‌ای در هویت دیگری دخالت دارد؛ مثلاً در ترکیب ماده و صورت می‌گویند ماده امر مبهم و

مشترک است و صورت، فعلیت اوست. ترکیب بین امر مبهم و لامتحصل و بین متعین و متحصل ترکیب اتحادی است. در اینجا نیز باید میان نفس و بدن شبیه چنین ارتباطی باشد که تا از ترکیب این دو امر واحدی به نام انسان پدید آید؛ مثلاً نفس، صورت بدن و فعلیت او، و بدن، مرتبه نازلۀ نفس یا زمینه‌ساز تحقق نفس است. البته این مباحث، شرح و توضیح بیشتری نیاز دارد که در این مقاله نمی‌گنجد.

ممکن بودن رابطه تدبیری با ترکیب اتحادی

ثانیاً، راه‌حلی که ارائه کرده است، پذیرفتنی نیست؛ زیرا تدبیری که در مورد نفس نسبت به بدن مطرح کرده است، مشخص نیست؛ آیا مراد تدبیر اعتباری و تشریفاتی است یا تدبیر طبیعی و تکوینی؟ تدبیر اعتباری و تشریفاتی که در امور تکوینی معنا ندارد؛ تدبیر طبیعی و تکوینی نیز بدون اتحاد و ترکیب اتحادی متصور نیست. چگونه بین اشیای جدا و مابین، رابطه تدبیر تکوینی وجود دارد؟ رابطه تدبیر تکوینی یعنی مدبّر و تدبیرکننده، تار و پورت وجود مدبّر را در اختیار دارد، احاطه و تسلط وجودی بر او دارد. این معنا تحقق نمی‌یابد مگر اینکه مدبّر، شأنی از شئون مدبّر باشد و این، همان ترکیب اتحادی است. تعجب آور است که این نویسنده می‌گوید تعلق تدبیری، منافاتی با تعریف انسان به حیوان ناطق یا تعریف نفس به کمال اول جسم ندارد؛ زیرا نطق و کمال جزء تعریف نیست. صرف از نظر از ابهامی که در سخنان وی وجود دارد، اگر می‌گفت این تعاریف قابل پذیرش نیست، بهتر بود. در هر صورت به نظر می‌رسد علیه استوانه‌های علم دست به قلم شدن، نیاز به دقت و ممارست بیشتری دارد.

چالش هشتم؛ موجود مجرد چگونه از ماده پدید می‌آید؟

این چالش نظیر چالش هفتم از قسم دوم، یعنی مشکل در مقام ثبوت است؛ هرچند در کتاب و مقاله‌ای یافت نشد. خلاصه آن این است که نفس اگر از ابتدا جسمانی و امر مادی است، چگونه در اثر حرکت جوهری تبدیل به امر غیر مادی می‌شود؟ این، انقلاب ماهیت است؛ انقلاب ماهیت را چگونه می‌توان پذیرفت؟ آیا انقلاب ماهیت محال نیست؟

حرکت جوهری به معنای انقلاب ماهیت است

در پاسخ و حلّ این چالش باید گفت: تبدیل جوهر مادی به مجرد هرچند مستلزم

انقلاب ماهیت است، ولی محال نخواهد بود؛ زیرا این انقلاب ماهیت در اثر حرکت تکاملی جوهری و اشتداد وجودی است. استاد شهید مطهری در این باره می‌گوید: لازمه حرکت اشتدادی، انقلاب ذات است. انقلاب ذات بنابر اصالت وجود محال نیست؛ یعنی یک شیء در دو آن، دو ماهیت، دو ذات، دو جنس و فصل داشته باشد، یا دست‌کم فصولش تغییر کند، از آن مقوله‌ای که در آن هست، خارج نشود، اما نوعیتش تغییر کند؛ یعنی در هر جا که اشتداد صورت می‌گیرد، دائماً تبدیل نوع صورت می‌گیرد.

بنا بر اصالت وجود، وجود در هر مرحله‌ای از مراحل اشتداد، مصداق یک ماهیت از ماهیات است. در مرحله بعد ماهیت دیگری از آن انتزاع می‌شود؛ یعنی در مرحله قبل تحت یک نوع و یک ذات بود و یک جنس و فصل داشت، در مرحله دوم یک جنس و فصل دیگر و یک ماهیت دیگری دارد (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۳۸-۴۳۹).

البته اگر کسی بتواند اثبات کند که جمادات نیز نفس دارند؛ چنان‌که بعید نیست و دلایل فراوانی بر آن می‌توان اقامه کرد- این مشکل، یعنی تبدیل شدن امر مادی به مجرد، کم‌رنگ می‌شود و در آن صورت مسئله را باید به این شکل مطرح کرد که نفس جمادی یا نباتی چگونه تبدیل به نفس حیوانی و انسانی می‌شوند که با توجه به حرکت جوهری، حل آن آسان است. نهایت این است که حدوث جسمانی را باید این‌گونه تفسیر کرد که نفس جمادی به جهت انغمار در مادیت گویا مادی و جسم است و به این لحاظ از آن تعبیر به جسمانی شده است.

نکته

اگر مبانی و مفاهیم حکمت متعالیه به درستی ادراک شود، پاسخ بسیاری از این اشکالات آسان خواهد بود؛ مثلاً در بحث ارتباط نفس و بدن بیشتر متفکران غربی به جهت ناتوانی در تبیین رابطه نفس و بدن، به راحتی وجود نفس را انکار می‌کنند، یا نادیده می‌گیرند و یکی از این متفکران که نمی‌خواهد وجود نفس را انکار کند، در تبیین رابطه نفس و بدن می‌گوید: همان‌گونه فیزیک‌دانان از تبیین چگونگی تبدیل ماده به انرژی در هنگام انفجار بمب اتمی ناتوانند، ولی شرمنده و نگران نیستند، ما نیز از عدم توانایی تبیین چگونگی تبدیل انرژی الکترو مغناطیسی به انرژی روانی نباید شرمنده و نگران

باشیم (هارت و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۷). در حالی که حکمت متعالیه با حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس نتیجه می‌گیرد که نفس، وجود خاص کشش‌داری است که جامع مادیت و تجرد است، بین نفس و بدن رابطه اتحادی برقرار است و بدن مرتبه نازل نفس است.

چالش نهم؛ تعارض و تناقض در سخنان صدر

یکی از مشکلات درباره حدوث جسمانی نفس، ابهام و درهم آمیختگی سخنان صدر در این باره است. توضیح اینکه از یکسو روشن است که صدر معتقد است نفس جسمانی الحدوث است؛ ولی ظاهر برخی سخنان وی این است که نفس به لحاظ مرتبه عقلی و نطقی جسمانی الحدوث نیست (صدر، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۲۹). از این رو، به نظر می‌رسد، سخنان صدر با هم تنافی و ناسازگاری دارند. ممکن است گفته شود تعارض ابتدایی است؛ زیرا از باب اطلاق و تقید است و مطلق بر مقید حمل می‌شود؛ یا به بیان دیگر، در نظر صدر نفس دارای شئون، اطوار و مراتب متعدد است؛ بر حسب بعضی شئون و اطوار کائن و فاسد است و بر حسب برخی شئون و مراتب دیگر، نه کائن است و نه فاسد (حسن‌زاده، ۱۳۷۱، ص ۲۴۵)؛ ولی بحث در تعارض الفاظ نیست که با اطلاق و تقید جمع کنیم؛ مشکل از گونه فلسفی است که چگونه نفس به لحاظ بعضی از مراتب، حادث جسمانی است، ولی به لحاظ مراتب دیگر، حادث جسمانی نیست.

چگونه مرتبه عقلی نفس حادث جسمانی نیست؟

به نظر می‌رسد با اندکی دقت و تأمل می‌توان ناسازگاری را برطرف نمود؛ این مطلب را می‌توان این گونه توضیح و شرح داد که صدر معتقد است نفس در اثر حرکت جوهری به صورت پله‌ای مراحل تکامل را آرام آرام می‌پوید. قهراً مراحل ابتدایی آن مادی است و هرچه بالاتر می‌رود، مادیت کمتر می‌شود؛ وقتی به مرحله حیوانی رسید، وارد مرحله تجرد برزخی شده و نفس ناطقه در این مرحله حادث می‌گردد. بنابراین، آنجاکه صدر نفس ناطقه را حادث و جسمانی الحدوث می‌داند، به لحاظ مراحل ابتدایی است؛ یعنی به این لحاظ است که مرتبه نطقی و عقلی او نتیجه حرکت جوهری است که از مراحل جمادی، نباتی و حیوانی گذر کرده و به مرحله نطقی و عقلی رسیده است؛ اما آنجاکه

مسبق به استعداد مادی بودن و جسمانیة الحدوث را نفی می‌کند، به‌لحاظ مرتبه‌ای است که الآن در اوست که از مراحل مادی گذر کرده و در اثر حرکت جوهری به مجرد برزخی رسیده است. منظور از نفی جسمانیة الحدوث نسبت به مرتبه نطقی، این است که در واقع گذر از مراحل قبلی برای این است که در قابل، زمینه پذیرش نفس تحقق یابد، نه اینکه آن مراحل زمینه تحقق و حدوث مرتبه نطقی و تعقلی نفس هستند. به عبارت دیگر، نفس هرچند حقیقت واحدی است، ولی از آن جهت که دارای مراتب و مراحل مختلفی است، همه مراتب نمی‌توانند دارای احکام یکسان باشند. بنابراین، اگر نفس را به‌لحاظ وجود واحد از جماد تا تعقل در نظر بگیریم، جسمانیة الحدوث است، ولی اگر فقط مرتبه نطقی در نظر گرفته شود، به‌دلیل مجرد آن نمی‌توان گفت مراحل قبلی حامل استعداد مادی او هستند؛ بنابراین، جسمانیة الحدوث نخواهد بود.

چالش دهم؛ ناسازگاری با مبانی حکمت متعالیه

یکی دیگر از مشکلات نظریه حدوث جسمانی، ناسازگاری با مبانی حکمت متعالیه است؛ زیرا براساس حکمت متعالیه قوا و بدن از شئون و تجلیات نفس‌اند و رابطه نفس و قوا رابطه اشراقی است (صدر، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۷۰). این مطلب با حدوث جسمانی نفس سازگاری ندارد؛ زیرا براساس حدوث جسمانی، بدن و قوای مادون، قبل از تحقق نفس موجودند و در اثر حرکت جوهری به کمال وجود نفسانی می‌رسند؛ بنابراین، حداقل تقدم زمانی بر نفس دارند؛ ولی براساس تجلی و تشأن، قوا و بدن نمی‌توانند قبل از نفس موجود باشند؛ زیرا معنا ندارد تجلی و تشأن قبل از متجلی و صاحب تشأن موجود باشد.

اتحاد در مرتبه عالی، نه در همه مراتب

کلید حل این مشکل توجه به این نکته است که براساس حکمت متعالیه، نفس در مرتبه عالی متحد با قواست، نه در تمام مراتب؛ زیرا نفس به وجود جمعی خود، متحد با قواست و وجود جمعی همان مرتبه نطقی و تعقلی اوست (همان، ص ۶۱). بنابراین، مراتب قبلی هرچند زمینه‌ساز تحقق نفس‌اند، ولی قبل از تحقق نفس، قوا و بدن او (نفس) به حساب نمی‌آیند؛ بلکه بدن و قوای آن، صورت نباتی یا حیوانی‌اند که به آن

صورت فعلیت یافته‌اند. هنگامی که نفس تحقق یافت، همه آن بدن و قوای گذشته مظهر و تجلی و شأن او می‌گردند. البته از آنجا که این تغییر و تحوّل براساس حرکت جوهری است که یک وجود در اثر حرکت جوهری استکمال می‌یابد، در وحدت نفس خللی ایجاد نمی‌کند (همان، ج ۸، ص ۱۴). به بیان دیگر، معنای جسمانیة الحدوث این است که نفس در اثر حرکت جوهری به کمال می‌رسد و رسیدن به کمال، یعنی قوا و نیروها را تحت تسخیر خود قرار می‌دهد و آنها شئون و تجلی او محسوب می‌گردند. به تعبیر دقیق‌تر، نکته اصلی نظریه جسمانیة الحدوث این نیست که عنصر اولیه نفس ماده است؛ بلکه محتوا و نکته اصلی نظریه جسمانیة الحدوث این است که نفس در اثر حرکت جوهری صورت‌های قبلی پدید می‌آید و صورت‌های قبلی نیز در حدّ خود از نیروی تسخیرکننده برخوردار بودند؛ بنابراین، تکامل آنها در واقع همان تکامل جهت تسخیری آنهاست.

چالش یازدهم؛ تعارض روایات با حدوث جسمانی

این چالش در واقع چالش در مقام اثبات، ولی به لحاظ دلایل نقلی و روایات است. یعنی حدوث جسمانی، با مبانی دینی و مفاد روایات، در تعارض است. توضیح اینکه برخی مدعی‌اند: تعدادی روایت هست که می‌توان در روحانیة الحدوث بودن روح به آن استناد کرد؛ مانند روایات فراوانی دالّ بر وقوع میثاق قبل از عالم دنیا- که بیشتر آنها در توضیح آیه میثاق است- که علامه طباطبایی در رسائل توحیدی قائل به تواتر آنهاست و این تواتر، موضوعی نیست که بتوان به راحتی از کنار آن گذشت. در تعارض بین عقل صریح و خبر واحد یا خبر متواتری که نص در موضوع نباشد، یا ظهور کاملی نداشته باشد، ترجیح با عقل است، اما در مانحن فیه از طرفی، با وجود مناقشات وارد بر دلایل صدرالمتلهین، با وجود تواتری که بر روحانیة الحدوث بودن روح وجود دارد و ظهور کامل روایات در این معنا، ترجیح به طرف روایات است؛ برای نمونه عبدالله بن مسکان روایت می‌کند که از امام صادق علیه السلام در مورد «و اذ اخذ ربک» (اعراف: ۱۷۲) پرسیدم، که آیا این جریان به صورت مشاهده بود؟ امام فرمود: آری، پس معرفت [در جان آنها] ثابت ماند، ولی آن موطن را فراموش کردند و به زودی آن را به یاد می‌آورند و اگر آن

واقعه نبود، کسی نمی‌دانست آفریدگار و روزی‌دهنده‌اش کیست و گروهی از آنان در عالم ذر تنها با زبان اقرار کردند و ایمان قلبی نیاوردند (علی‌بن‌ابراهیم، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۸۴). همچنین امام صادق علیه‌السلام فرمود: «همانا خداوند- تبارک و تعالی- پیش از وعده‌گاه، در حالی که بندگانش سایه‌هایی بودند، از آنان پیمان گرفت. پس آن روح‌هایی که یکدیگر را شناختند، مأنوس گردیدند و آنها که یکدیگر را نشناختند [یا با هم دشمنی ورزیدند]، متفرق گشتند (صدوق، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۸۴).

در احادیث طینت نیز اشاراتی به مطلب مورد بحث وجود دارد، برای نمونه، *ابی‌بصیر* از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که فرمود: ما و شما (شیعیان) از نور خداوند- عزوجل- هستیم. او، سرشت ما و سرشت شما را یکی قرار داد. حضرت این پیوستگی را به پیوستگی شعاع و پرتو خورشید با خورشید تشبیه کرده است (همان، ص ۹۳). همان‌طور که دیده می‌شود، طبق این دسته از احادیث، سرشت و نور انسان‌ها قبل از عالم مادی خلق شده است و همان‌جا از هم تفکیک شده است به انبیا و اولیا و دوستان و دشمنان آنها و بازگشت هرکدام هم، به اصل خود است.

از امام صادق علیه‌السلام نقل است که فرمود: آدمی از شأن دنیا و شأن آخرت آفریده شده است، موقعی که خداوند این دو شأن را باهم جمع می‌کند، زمینه زندگی انسان در کره خالی فراهم می‌آید؛ چه، شأن سماوی‌اش به دنیا نازل شده است و موقعی که این دو شأن از هم جدا می‌شوند (مرگ فرا می‌رسد) شأن اخروی به آسمان برگشت داده می‌شود؛ چون مرگ بین روح و بدن جدایی می‌افکند. روح و نور را به قدس اولی عودت می‌دهند و جسد که از شأن دنیاست در کره خاکی رها می‌گردد و در خاک متفرق می‌شود و می‌پوسد و هرکدام از روح و بدن به جوهر اصلی‌اشان برمی‌گردند (همان، ص ۱۰۷).

دسته دیگری از احادیث، به‌طور صریح از خلقت ارواح قبل از اجساد صحبت کرده‌اند و در برخی از این دسته احادیث، از مدت زمان تقدم ارواح بر اجساد هم صحبت شده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۳۰۸). نویسنده در پایان می‌گوید: از مجموع مباحث گذشته روشن شد که آنچه مقتضای برهان و آیات و روایات است، روحانیه الحدوث بودن نفس انسان است. نفوس انسانی قبل از ابدان خلق شده‌اند و از

هم متمایز بوده‌اند، به‌خصوص در آخرین عالم قبل از عالم مادی. البته نفوس انسانی در زمان مادی خلق نشده‌اند، به‌ویژه ارواح کاملین که نسبت به بقیه تقدم دارند (افتخار، ۱۳۸۳، ص ۳۲-۳۳).

جسمانیة الحدوث؛ مرحله طبیعی و نشئه عنصری نفس

آنچه در پاسخ می‌توان گفت، این است که بیشتر این روایات مربوط به خلقت پیشین و وجود انسان در مرحله قبل از دنیا است؛ چنان‌که تعبیر به «روح» نیز می‌تواند شاهد این ادعا باشد. در حالی‌که بحث جسمانیة الحدوث مربوط به مرحله طبیعی و نشئه عنصری نفس است؛ به‌عبارت دیگر، بحث روی عنوان نفس و نفسیت نفس است. همان‌گونه‌که تذکر دادیم، نفس دارای اطوار و شئون مختلف است و نباید بین احکام آنها خلط نمود. صدرالمتألهین تأکید می‌کند که نفس دارای وجود پیشین است که مربوط به مرحله وجود عند العلة است که در این مرحله، نفس دارای حدوث جسمانی نیست (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۴۶). بنابراین، این نظریه با روایاتی که نحوه وجود پیشین نفس را توضیح می‌دهد و مرتبط با مرحله قبل از دنیا است، تعارض و تنافی ندارد.

۸۱

مبیت

بزرگوارترین
پایه‌های
روان‌شناسی
جسمانی
در

اما آنچه از امام صادق علیه السلام نقل شده که آن حضرت فرمود: «آدمی از شأن دنیا و شأن آخرت آفریده شده است. موقعی که خداوند این دو شأن را باهم جمع می‌کند، زمینه زندگی انسان در کره خالی فراهم می‌آید و شأن سماوی‌اش به دنیا نازل می‌شود» (صدوق، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۰۷). این روایت نیز منافات با حدوث جسمانی ندارد؛ زیرا این روایت نحوه نزول روح (جنبه آخرتی انسان) به دنیا و چگونگی جمع شدنش با جسم را بیان نمی‌کند؛ که آیا به صورت حدوث روحانی بوده یا حدوث جسمانی. در حالی‌که نظریه حدوث جسمانی در واقع بیان‌کننده چگونگی نزول و پیدایش آن امر سماوی در عالم ماده است؛ بنابراین، تعارض و تنافی با هم ندارند. در هر صورت همان‌گونه‌که تطبیق یک نظریه فلسفی با آیات و روایات به‌سادگی ممکن نیست؛ همین‌طور ادعای طرد و رد شدن یک نظریه فلسفی از سوی آیات و روایات آسان نیست.

قرآن و حدوث جسمانی

صدرالمتألهین برای تأیید نظریه خود، آیاتی از قرآن کریم را ذکر می‌کند؛ مانند: ۱. «هل

اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» (دهر: ۱)؛ ۲. «و قد خلقتك من قبل و لم تك شيئاً» (مریم: ۳). «او لا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل و لم يك شيئاً» (مریم: ۷۶)؛ ۴. «والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئاً» (نحل: ۵). «و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفه فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين» (مؤمنون: ۱۲-۱۴).

برخی از نویسندگان در مورد این آیات می‌گویند: اما اینکه سه آیه اول دقیقاً ناظر به جسمانیة الحدوث بودن نفس و صریح در این معنا باشند، پذیرفتنی نیست. آیه چهارم را هم با جسمانیة الحدوث بودن روح می‌توان تطبیق داد و هم با روحانیة الحدوث بودن آن؛ همچنان که در ردّ دلیل اول صدر المتألهین توضیح داده شد و مشخص گردید که اصلاً شواهد تجربی برای اثبات یک نظریه فلسفی کافی نیست. اما آیه پنجم (سه آیه آخر) نیز چون بنا به توضیح صدر المتألهین، به وجود آمدن نفس مجرد از بدن، به تدریج صورت می‌گیرد و تغییر سیاق آیه با «ثم» که دال بر اتفاقی جدید است، ضرورت چندانی نخواهد داشت. نفس ناطقه کامل مجرد از ماده، مطمئناً پس از مرحله پوشیده شدن استخوان با گوشت به وجود نمی‌آید. توضیح آنکه آیه «ثم انشأناه خلقا آخر» - که از نظر ملا صدرا دال بر خلق نفس است - بلافاصله پس از مرحله پوشیده شدن استخوان با گوشت، در صورتی که روح مجرد از ماده که برتر از ماده است، از نظر صدر المتألهین بعدها با کمال عقل به وجود می‌آید و نفس در نخستین مرحله به وجود آمدنش، امری مادی و منطبع در ماده است و مرحله به وجود آمدن نفس فقط یک مرحله از بی‌نهایت جزء از مراحل حرکت جوهری ماده به طرف ایجاد نفس ناطقه است. پس طبق نظر صدر المتألهین، درست پس از پوشیده شدن استخوان با گوشت، اتفاق مهمی نمی‌افتد که نیاز به تغییر سیاق با «ثم» باشد. در حقیقت در آیه فوق، هیچ تصریحی در مورد نفس یا روح وجود ندارد و فقط می‌فرماید همین استخوان گوشت پوشیده شده را تبدیل به انسان کاملی کردیم، اعم از اینکه روح همان زمان به بدن ملحق شده یا از آن حادث گردیده باشد و در آیه مورد نظر، در مورد هیچ کدام از دو مطلب، صراحتی وجود ندارد (افتخار، ۱۳۸۳، ص ۳۱).

شواهد قرآنی بر حدود جسمانی

در مورد آیه پنجم (مومنون: ۱۲-۱۴) باید بگوییم: بحث در روح مجرد کامل و تکامل یافته نیست؛ بلکه بحث در ابتدای تحقق نفس انسانی است؛ شکی نیست که از نظر صدر، تحقق نفس انسانی در همان رحم است؛ نه اینکه انسان، حیوان متولد می‌شود، سپس با تکامل به درجه نفس انسانی می‌رسد (اگر در مباحث تربیتی تعابیری از حیوان آمده، حیوان به‌عنوان شأنی از شئون نفس انسانی، مورد نظر است). در هر صورت روحی که قبل از کامل شدن جنین پدید می‌آید، هرچند روح تکامل یافته نیست، ولی منطبق در ماده نیز نمی‌باشد؛ زیرا از مرحله نفس نباتی گذشته است؛ بلکه باید گفت در مرحله آغازین نفس ناطقه است؛ توضیح اینکه همه این مراحل مربوط به نفس ناطقه است؛ نهایت اینکه بعد از کامل شدن جنین، نفسی که اعطا می‌شود، ناطقیت غلبه دارد؛ چنان‌که در مراحل قبل نباتیت یا حیوانیت غلبه داشت؛ بنابراین، براساس نظریه صدر، تغییر سیاق آیه با «ثم» نیز تناسب دارد؛ زیرا هرچند سیر تکاملی نفس از مراحل قبل آغاز شده بود، ولی از آن جهت که ارتقای وجودی مرتبه ناطقیت، قابل قیاس با تکامل مراحل قبلی نیست، از آن تعبیر به «ثم» آمده است. افزون بر اینکه آیه «ثم انشأناه خلقاً آخر» شاهد بر ادعای صدر و مؤید نظریه اوست؛ زیرا مرجع ضمیر «انشأناه» چیزی است که قبل از آن ذکر شده است؛ ظاهراً آنچه قبل از آن آمده، همان استخوان‌های پوشیده از گوشت است. بنابراین، معنای آیه چنین است: همان شیء گذشته را تبدیل به شیء جدید کردیم و این، با حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث سازگارتر است.

نتیجه‌گیری

نتیجه اینکه چالش‌هایی که طرح شد، هرچند در تقویت اندیشه بشری و تکامل فکری، مفید و مؤثرند، ولی به نظر نمی‌رسد بتوانند پایه‌های نظریه حدود جسمانی را متزلزل کنند؛ بلکه این نظریه همچنان استوار و شایسته بهره‌برداری در بخش‌های مختلف دانش انسان‌شناسی است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ النفس من کتاب الشفاء؛ تحقیق حسن زاده آملی؛ الطبعة الاولى، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.
۲. —؛ طبيعيات شفاء؛ ج ۳، قم: چاپ کتابخانه آیت الله مرعشی ره، ۱۴۰۶.
۳. —؛ برهان شفاء؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی ره، ۱۴۰۴.
۴. افتخار، مهدی؛ «تأملی در حدوث جسمانی»؛ کیهان فرهنگی، ش ۲۱۴، ص ۲۶ تا ۳۳، ۱۳۸۳.
۵. حسن زاده آملی، حسن؛ سرح العیون؛ الطبعة الاولى، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۱.
۶. —؛ یازده رساله فارسی؛ چاپ اول، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۷. ویلیام دی، هارت و دیگران؛ فلسفه نفس؛ ترجمه و مقدمه امیر دیوانی؛ چاپ اول، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۱.
۸. سهرابی، مجتبی؛ مبانی ژنتیک؛ چاپ دوم، [بی جا]: چاپ امید، ۱۳۷۴.
۹. صدرا، محمد بن ابراهیم؛ الاسفار الاربعة؛ ج ۵، چاپ اول، قم: مصطفوی، ۱۳۶۸.
۱۰. —؛ الاسفار الاربعة؛ ج ۸، چاپ اول، قم: مصطفوی، ۱۳۶۸.
۱۱. —؛ الاسفار الاربعة؛ ج ۹، چاپ اول، قم: مصطفوی، ۱۳۶۸.
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن حسین؛ علل الشرایع؛ [بی جا]: انتشارات داوری، [بی تا].
۱۳. طباطبایی، محمد حسین؛ نهاية الحکمة؛ الطبعة الاولى، قم: جماعة المدرسين، ۱۳۶۲.
۱۴. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار؛ ج ۸، بیروت: مؤسسه الوفا، ۱۴۰۴ق.
۱۵. مصباح یزدی، محمد تقی؛ شرح جلد هشتم اسفار؛ ج ۱، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
۱۶. —؛ شرح جلد هشتم اسفار، ج ۲، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
۱۷. مطهری، مرتضی؛ حرکت و زمان؛ ج ۱، چاپ سوم، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.